

Kulturoznawstwo a filologia. Przypadek Słowian bałkańskich

Maria Dąbrowska-Partyka, Dorota Gil, Maciej Czerwiński
UNIwersytet Jagielloński
KRAKÓW

Dyskurs literatury/dyskurs o literaturze – Maria Dąbrowska-Partyka
Dyskurs o duchowości – Dorota Gil
Dyskurs o języku – Maciej Czerwiński

Tezy

1. Kulturoznawstwo powinno ewoluować w stronę hermeneutycznego, a więc rozumiejącego oglądu kultury. Oznacza to w naszym przekonaniu zwrot w kierunku zintegrowanej refleksji antropologicznej, nie zaś absolutyzację hermeneutyki jako skodyfikowanej metodologii interpretowania zjawisk kultury. Pośród nauk współtworzących ów hermeneutyczny horyzont kulturoznawstwa filologia mogłaby zająć miejsce znaczące. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że wyobrażenia, jakie na temat filologii nadal – jak się wydaje – dominują pośród przedstawicieli nauk społecznych, są już dzisiaj mocno zdezaktualizowane. I to tym bardziej, że najbardziej prominentne, dwudziestowieczne szkoły antropologii kulturowej (funkcjonalizm, relatywizm lingwistyczno-kulturowy, strukturalizm, semiotyka i poststrukturalizm) czerpią swe inspiracje z szeroko pojętych badań lingwistycznych, będących naturalną domeną filologii. Innym obszarem inspiracji jest dla nich refleksja nad fenomenem i „gramatyką” narracji, której źródłowym kontekstem są przecież badania literaturoznawcze, skoncentrowane zarówno na formach ustnych (Propp, Jolles), jak i na literaturze *sensu stricto* (Barthes, Greimas, Todorov i in.). (Po)nowoczesna filologia już od dawna nie ogranicza się bowiem ani do nauczania języków, ani do analizy systemów językowych, ani też do historycznego bądź teoretycznego opisu faktów literackich, wyizolowanych ze swego środowiska społecznego. Stawiane obecnie przez filologię pytania są raczej pytaniami o poznawcze i symboliczne funkcje języka czy literatury oraz o rolę produkowanych i utrwalanych przez nie wzorców/dyskursów w całościowo ujmowanym systemie kultury.

2. Socjologiczny, etnologiczny, religioznawczy czy politologiczny opis kultury, przy wszystkich swoich zaletach, na czele z możliwością jego empirycznej weryfikacji, nie wydaje się zatem wystarczający. Koncentruje się bowiem na rozmaicie pojmowanych instytucjach życia społecznego, a więc na jego aspektach „powierzchniowych”. Nie

pozwała natomiast precyzyjnie uchwycić i bardziej dogłębnie opisać podstawowych, tj. najgłębiej zakorzenionych, treści społecznego *imaginarium*. Tymczasem utrwalone w nim wzorce są nieustannie reprodukowane, mimo iż powierzchniowo modyfikowane, i manifestują się wciąż od nowa, choć – co ważne – w sposób nader zróżnicowany, w owych instytucjach i zachowaniach społecznych, które jednak – w sferze motywacji kulturowych – nie poddają się regułom badań czysto empirycznych.

3. Filologia, zaopatrzona w stosowne narzędzia hermeneutyczne, może pomóc w odkrywaniu owych „głębokich struktur” zbiorowej wyobraźni. Są one bowiem zakorzenione nie tylko w aktualnej sytuacji badanej zbiorowości czy w jej historycznych doświadczeniach, ale i w strukturach kognitywnych kształtowanych przez system językowy, przez historyczne i współczesne typy dyskursów społecznych oraz przez dominujące w danym miejscu i czasie figury tradycji. Czynniki te wydają się szczególnie istotne w konstrukcji dyskursów tożsamościowych różnego typu, zarówno w ich aspekcie różnicującym, jak i cementującym wewnętrzne poczucie wspólnoty kulturowej. Niedostrzeganie bądź lekceważenie ich funkcji i znaczenia prowadzi do wielu poznawczych dysonansów, a w ślad za tym – do licznych nieporozumień w praktycznych relacjach interkulturowych. Najczęściej wynikają one z nakładania struktur kognitywnych oraz wyobrażeń zaczerpniętych z *imaginarium* własnej kultury na sytuacje i zachowania tylko z pozoru analogiczne, lecz w istocie z gruntu odmienne (ponieważ odmiennie motywowane) od własnych horyzontów poznawczych badacza. Inaczej mówiąc – owe poznawcze i pragmatyczne nieporozumienia, obecne w relacjach interkulturowych (a tym samym – także i w badaniach kulturoznawczych), stają się prostą funkcją Gadamerowskiej „struktury uprzedzenia”, którym to terminem niemiecki filozof określił „naturalną”, a więc dla samego obserwatora niedostrzegalną, acz określającą jego horyzont poznawczy, metodę konstruowania sensów oraz sam sposób postrzegania przezeń rzeczywistości Innego.

4. Problem ten staje się szczególnie wyraźny w odniesieniu do tzw. małych wspólnot etnicznych czy też narodowych (zwłaszcza europejskich, w tym przypadku – bałkańskich), żyjących w traumatycznym poczuciu zagrożenia oraz własnej peryferyjności kulturowej bądź cywilizacyjnej, a nierzadko postrzeganych z zewnątrz jako dziwaczne „odchylenie od normy”. Sytuację taką znakomicie ilustruje głośna praca Marii Todorovej *Imagining the Balkans*. Stosowane wobec owych wspólnot intelektualne strategie „egzotyzacji” bądź „asymilacji” są najczęściej wynikiem braku hermeneutycznego namysłu nad strukturą własnego „przed-sądu” – aby znów uciec się do terminologii Gadamera. Ów brak zaś wynika z kolei z nieznajomości lub lekceważenia przestrzeni społecznego *imaginarium*, do której nie sposób dotrzeć bez dogłębnej znajomości języka, literatury oraz innych wyspecjalizowanych dyskursów, składających się na symboliczną przestrzeń badanej społeczności. W tym właśnie miejscu rola nowoczesnie rozumianej filologii wydaje się zarazem niedoceniana, jak i nie do przecenienia.

5. Opisana powyżej sytuacja przekłada się bowiem nie tylko na wyżej wspomniane dysonanse w sferze „czysto poznawczej”. Ma ona również swoje konsekwencje praktyczne. Nie rozumiejąc ani etnicznego, ani symbolicznego języka przedstawicieli danej kultury trudno przecież z nimi skutecznie negocjować, nawiązywać owocne stosunki dyplomatyczne czy handlowe. Doskonałym tego przykładem była – i niestety jest nadal – żenująca bezradność przedstawicieli społeczności międzynarodowej oraz jej najważniejszych instytucji wobec niedawnego i nadal trwającego, bądź też tłącego się

pod kruchą powierzchnią politycznej „normalizacji” – konfliktu na Bałkanach. Działania instytucjonalne, podejmowane wyłącznie „na powierzchni” życia społecznego, lecz nieodwołujące się do symbolicznych treści społecznego *imaginarium*, wydają się tutaj, w dłuższej perspektywie, z góry skazane na niepowodzenie. Pomijają bowiem istnienie fundamentalnych dla każdej kultury wyobrażeń symbolicznych oraz motywowanych przez te wyobrażenia mechanizmów psychospołecznych, które zarówno na poziomie instytucjonalnym, jak i dyskursywnym, ujawniają się w wysoce zróżnicowany – powtórzmy – a dla obserwatora z zewnątrz nierzadko zaskakujący czy też „irracjonalny” sposób. Ich działanie przejawia się bowiem i w sposobie kształtowania owych instytucji oraz rozumienia ich roli, i w porządku dominujących bądź peryferyjnych dyskursów społecznych, i w przestrzeni artefaktów, i w sferze drobnych, dla „obcego” nieistotnych bądź wręcz niedostrzegalnych, lecz wewnętrznie cementujących wspólnotę, rytuałów codzienności.

6. Bałkany stały się w ostatnich latach przedmiotem zainteresowania przede wszystkim historyków, politologów i socjologów. Owo wzmożone zainteresowanie zawdzięczają naturalnie dramatowi, który się na nich rozegrał i którego finału nadal nie jesteśmy w stanie przewidzieć, a tym bardziej ogłosić, że finał ów już nastąpił. Niestety, wielu spośród aktualnych badaczy sytuacji na Bałkanach polega na informacjach „z drugiej i trzeciej ręki”, w najlepszym zaś razie na deklaracjach i opiniach samych zainteresowanych, czyli członków badanych społeczności (i to najlepiej tych, którzy biegle władają angielszczyzną). W jednym i drugim przypadku miarodajność owych informacji, nawet tych uzyskiwanych zgodnie z wszelkimi regułami sztuki, wypracowanymi przez nauki o nastawieniu empirycznym, może się okazać nader wątpliwa. Porozumieniu na płaszczyźnie czysto werbalnej (zwłaszcza w językach zwanych międzynarodowymi) z reguły nie towarzyszy bowiem porozumienie na poziomie symbolicznym. I właśnie w jego ustanawianiu upatrujemy podstawową funkcję współcześnie rozumianej filologii. Funkcję, która powinna jej zapewnić skromne choćby, lecz trwałe miejsce w obrębie interdyscyplinarnego, rozumiejącego, a więc hermenutycznie zorientowanego kulturoznawstwa.

Sformułowane powyżej tezy autorzy pragną poprzeć zaprezentowanymi poniżej próbami postulowanego przez siebie, rozumiejącego ujęcia specyfiki kluczowych dyskursów symbolicznych, obecnych w kulturach Słowian bałkańskich.

Kulturoznawstwo a filologia. Przypadek Słowian bałkańskich: dyskurs literatury/dyskurs o literaturze

Mówiąc o dyskursie literatury, mam tu w istocie na uwadze dwa jego, na ogół rozdzielnie traktowane, aspekty: dyskurs literatury oraz dyskurs o literaturze, a więc wypowiedzi w szerokim tego słowa znaczeniu okołoliterackie. Traktuję je łącznie, jako jeden z subsystemów czy też tekstów kultury, których fundamentalną domeną znaczeniową jest jej autorefleksja, natomiast podstawową funkcją – kreowanie zbiorowego, symbolicznego autoportretu uczestników danej kultury.

Epistemologiczną perspektywę tych rozważań określa natomiast sytuacja współczesna, rozpatrywana w kontekście modeli literacko-kulturowych rodem z wieku XIX, których niezwykła żywotność, zwłaszcza w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX stulecia, a więc w apogeum konfliktu na Bałkanach, była dla obserwatora z zewnątrz tyleż zaskakująca i egzotyczna, ile – po głębszym namyśle, uwzględniającym „wewnętrzną” perspektywę kulturową – naturalna i teoretycznie możliwa do przewidzenia.

Zatrzymam się tutaj na literaturze i kulturze serbskiej, ponieważ jej wartość egzemplaryczna wydaje się najbardziej oczywista. Po pierwsze – z uwagi na uderzającą koherencję jej dominującego dyskursu tożsamościowego. Po drugie – ze względu na jego wyraźniejszą (niż np. w przypadku Chorwacji czy Słowenii) odmienność od tego, co przywykliśmy uznawać za „oczywiste” ze swojej, jednak okcydentalistycznej, perspektywy poznawczej.

Jedną z najbardziej uderzających cech serbskiego dyskursu literackiego, a w jeszcze większym stopniu – serbskiego dyskursu o literaturze jest rodzaj związku, jaki obydwa te dyskursy łączy z tradycją folklorystyczną. Folklor rozumiem tu tradycyjnie, jako twórczość ustną, funkcjonującą w obrębie kultury słowa, definiowanej w opozycji do kultury pisma.

Na początku XIX wieku, w ramach nobilitacji wzorców kulturowych tzw. Serbii tureckiej (która to nobilitacja była, *nota bene*, dziełem serbskich uchodźców przybyłych wówczas z Turcji do Austrii), to właśnie **przednowoczesna** kultura słowa zyskała funkcję podstawowego wzorca, wokół którego budowano **nowoczesny** serbski dyskurs tożsamościowy. Tradycję **ustną**, jej poetykę i rządzące nią zasady przekazu podniesiono do rangi wyłącznego wzorca („pisanej”) **literackości**, przypisując mu podstawową funkcję integrującą i różnicującą serbską wspólnotę narodową. W ten sposób nowoczesna serbska kultura literacka, a więc kultura **pisma**, została oparta na wzorcach (umownie mówiąc) **przedpiśmiennych**. Radykalnie odcięto ją od uniwersalistycznej, **pisanej** tradycji cerkiewnej, wypracowanej w czasach poprzedzających inwazję turecką, a następnie kontynuowanej przez liczną i dobrze zorganizowaną diasporę serbską, osiadłą na terytorium państwa Habsburgów jeszcze pod koniec wieku XVII.

Tym radykalnym gestem kulturowym odcięto ją także od racjonalistycznej tradycji oświeceniowej, również kultywowanej w tym stopniowo asymilującym się środowisku serbskiej diaspory w Austrii, które jednak zachowało swoją odrębność konfesyjną, językową i etniczną, co znalazło swój bezpośredni wyraz w specyficznym modelu jego organizacji cerkiewno-politycznej, zwanym *etnarchią*¹.

Początkiem tego procesu serbskiej „rewolucji kulturalnej” (modelu eksplozji – by odwołać się do Lotmanowskiej typologii przemian kulturowych) był okres pierwszego powstania antytureckiego na początku XIX wieku (1804-1811), którego uczestników następująco charakteryzuje serbski znawca tej epoki:

Z 25 tysięcy ludzi, a tylu liczyła armia Karadjordja [...], jeden tylko pisać potrafił, ale ze sztuki swojej niewiele miał pożytku, ponieważ nie było nikogo, kto umiałby przeczytać, co ów napisać zdołał [...]².

¹ Na ten temat zob. D. Gil, *Prawosławie, historia, naród. Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i współczesności*, Kraków 2005.

² T. Djordjević, *Književne prilike u Srbiji pre stotinu godina* [w:] *O jeziku i književnosti*, t. II, Novi Sad 1972, s. 103.

Po upadku owego powstania przedstawiciele takiej właśnie, „przedpiśmiennej” społeczności stworzyli, już na emigracji, w środowisku ówczesnej romantycznej Europy, paradygmat nowoczesnej literatury serbskiej. Ich jedynym żywym „uposażeniem” kulturowym była bogata, w istocie **przedpiśmienna** tradycja ustna. Trudno się zatem dziwić, że to właśnie ona stała się podstawą **piśmiennej** kodyfikacji zarówno normy języka ogólnego, jak i kanonicznego zespołu wzorców „nowego”, narodowego dyskursu literackiego. Jego monopol, zresztą bez większego powodzenia, próbowano przełamać dopiero na przełomie wieku XIX i XX, który to okres serbska socjologia definiuje jako moment pojawienia się w Serbii załączków społeczeństwa nowoczesnego, opartego, jak wiadomo, na kulturze pisma. Jednak ów amputowany na początku XIX wieku, „cerkiewny” i „oświeceniowy” obszar tradycji zaczęto na dobre przywracać serbskiej kulturze literackiej dopiero w latach sześćdziesiątych XX stulecia.

Badacza kultury współczesnej, uzbrojonego w tego rodzaju wiedzę, nie będą już zaskakiwać zjawiska z pozoru nader „egzotyczne” w kontekście ery druku i mediów elektronicznych. Wymieńmy tylko niektóre z nich:

a) literalne, nie zaś metaforyczne utożsamianie współczesnych przywódców politycznych z bohaterskimi przodkami (o aktualnym istnieniu i niewyczerpanej żywotności tego psychospołecznego mechanizmu świadczą liczne przykłady tekstów poezji pisanej i ustnej z drugiej połowy XX wieku, w których Tito czy Milošević pojawiają się jako kolejne wcielenia bohaterów klasycznego dla tradycji ustnej cyklu kosowskiego)³;

b) kulturowe autokreacje współczesnych literatów, gładko wchodzących w rolę *guslarów*, czyli twórców-odtwórców tradycyjnej, bohaterskiej poezji ustnej;

c) sam fakt zastosowania określonej formy metrycznej współczesnego przekazu ustnego jako rękojmią społecznego autorytetu zawartych w nim treści (to tzw. *deseterac*, tradycyjny wiersz epickiej pieśni bohaterskiej)⁴.

Doskonały, polityczno-propagandowy użytek czyni z owych literacko-psychologicznych mechanizmów np. Radovan Karadžić, przybierając w dokumentalnym filmie Paula Pawlikowskiego *Serbian Epic*⁵ pozę takiego właśnie, zsakralizowanego przez tradycję *guslara*, przemawiającego poprzez „uświęconą” wersyfikacyjną formułę *deseterca*. Zbrodniczy przywódca serbskich nacjonalistów w Bośni świadomie kreuje się w tym filmie na polityka-poetę (implikatywnie zaś – czyli na poziomie komunikacji symbolicznej – na kolejne wcielenie pozytywnego bohatera cyklu kosowskiego, ale i na współczesną inkarnację dziewiętnastowiecznego kodyfikatora narodowej poezji serbskiej oraz twórcę „kosowskiego” modelu patriotyzmu, czarnogórskiego władcy Petra II Petrovicia Njegoša). Dodatkowo zaś aktualizuje Radovan Karadžić owo – kulturowo motywowane – utożsamienie, powołując się na swoje (rzekome lub autentyczne, co w tym kontekście nie ma większego znaczenia) rodowe konseksje z Vukiem Karadžićem, który

³ Mowa tu o cyklu ludowych pieśni epickich, poświęconych bitwie na Kosowym Polu (1389), które stanowią źródło zmitologizowanego, mesjanistycznego obrazu dziejów serbskiego narodu, ostatecznie skodyfikowanego w epoce romantyzmu w formułę „kosowskiej etyki” i „kosowskiego przymierza”; zob. I. Čolović, *Poetika simboli*, przeł. M. Petryńska, Kraków 2001, M. Dąbrowska-Partyka, *Świadectwa i mistyfikacje. Przed i po Jugosławii*, Kraków 2003; D. Gil, *Prawosławie, historia, naród...*

⁴ Zob. I. Žanić, *Prevarena povijest. Guslarska estrada, kult hajduka i rat u Hrvatskoj i u Bosni i Hercegovini 1990–1995. godine*, Zagreb 1998.

⁵ Emisja BBC 2, program *Bookmark*, 16 XII 1992; reaserch Ann Barr, cameramen B. Dziworski & J. Petrycki, film editor S. Ronowicz, BBC 1992.

autoryzował przywołany tutaj, dziewiętnastowieczny, „folklorystyczny” paradygmat literacko-kulturowy, konstytuujący kulturowe wyobrażenie „rdzennej serbskości”. (O stopniu konfuzji, jaką wywołuje wśród laików taka sytuacja, świadczyć może odpowiedź udzielona na pytanie o Vuka Karadžicia przez pewnego niezbyt pilnego studenta krakowskiej bałkanistyki: „Vuk Karadžić jest to zbrodniarz wojenny, obecnie ścigany przez Trybunał w Hadze”).

Przykłady tego rodzaju można by mnożyć nieomal w nieskończoność, a ich znaczenia kulturowe, mimo że skodyfikowane w obrębie dyskursu literackiego, dalece wykraczają poza jego tradycyjnie zakreślone granice. Nie bez powodu bowiem, znany już także i w Polsce, serbski antropolog kultury Ivan Čolović, który uprawianą przez siebie refleksję nazywa antropologią polityczną, określił swą przestrzeń ojczystą jako terytorium poddane „terrorowi kultury”⁶. Dodajmy, że właśnie literatura, na płaszczyźnie komunikacji symbolicznej, nadal pełni w owej przestrzeni bardzo istotną, formotwórczą rolę.

To właśnie dyskurs literacki, interpretujący, a raczej wciąż od nowa reprodukujący (także w kontekstach awangardowych czy eksperymentalnych) charakterystyczną formułczość (Bartmiński, za Albertem B. Lordem)⁷ poezji ustnej, nadal organizuje serbskie *imaginarium*, utrwalając w nim zaczerpnięte z tego (przedpiśmiennego) źródła wyobrażenia i wartości. W obiegu krytyczno- i historycznoliterackim, jako oczywiste i powszechnie zrozumiałe, funkcjonują zaczerpnięte z prezentowanego tu romantycznego paradygmatu zbiorowej tożsamości określenia, takie jak *junak/junaštvo*, „kosowska etyka” czy *moderni folklorizam*.

Te określenia i kryjące się za nimi jednostki komunikacji symbolicznej są dodatkowo instytucjonalizowane w szkolnych programach i podręcznikach, czyli w całym procesie socjalizacji oraz nauczania, a także w niezwykle intensywnych obecnie dyskusjach, dotyczących tzw. kanonu literackiego⁸. I nie chodzi w nich bynajmniej o stworzenie jakiegoś obrazu procesów literackich, który to obraz w sposób „obiektywny” (cokolwiek to słowo w humanistyce oznacza) ukazywałby ich historyczny przebieg. Wyraźnie bowiem mamy tu do czynienia z walką o władzę nad przestrzenią symboliczną, o pozyskanie wpływu na kształt dominującego w jej obrębie dyskursu tożsamościowego, nadal w znacznej mierze kształtowanego przez literaturę.

I z tego właśnie powodu postaci dziewiętnastowiecznych literatów i językoznawców nabierają w obrębie serbskiego dyskursu krytyczno- czy też historycznoliterackiego cech tradycyjnie przypisywanych przodkom kulturowym. Jednocześnie zaś – opowiedzenie się przez któregoś ze społecznych aktorów współczesnej sceny kulturalnej po jednej ze stron aktualnego sporu literackiego jest przede wszystkim interpretowane jako akt o charakterze politycznym czy etycznym, nie zaś jako deklaracja estetyczno-artystyczna.

W rezultacie mamy więc do czynienia z sytuacją, w której popularne opracowania historycznoliterackie prezentują postać Vuka Karadžicia w poetyce dyskursu hagiograficzno-folklorystycznego:

⁶ I. Čolović, *Balkany – terror kultury*, przeł. M. Petryńska, Wołowiec 2007.

⁷ Zob. A.B. Lord, *O formule*, przeł. W. Krajka, „Literatura Ludowa” 1975, z. 4–5, s. 62–75; J. Bartmiński, *Opozycja ustności i literackości*, „Literatura Ludowa” 1989, z. 1, s. 3–8.

⁸ Zob. M. Dąbrowska-Partyka, *Tradycja, klasycy, kanon. O współczesnych rewizjach wartości w obrębie literatury serbskiej* [w:] *W poszukiwaniu nowego kanonu. Reinterpretacje tradycji kulturalnej w krajach postjugosłowiańskich po 1995 roku*, red. M. Dąbrowska-Partyka, Kraków 2005, s. 387–408.

Vuk, jadąc dyliżansem z Wiednia do Krakowa czuł, że wszyscy sprzyśięgli się przeciwko niemu. [...] Oparcie znajdował jedynie w samym sobie. Chrystus, nauczyciel niezachwianie wierzący we własne posłannictwo, cierpiący i umierający, aby je wypełnić, był w owych dniach Vukowi specjalnie bliski. [...] W przetłumaczonej przez Vuka części Ewangelii wg św. Mateusza Chrystus wzywał apostołów do ponoszenia ofiar dla idei. W drodze do Krakowa Vuk także czuł się jak apostoł. Ale nie Chrystusowy. Zdawało mu się, że na wschód [kierunek wyznaczający symboliczną „przestrzeń macierzystą” – M.D.P.] wysła go Serbia, jej kultura, ojczyzna, którą w 1813 roku władcy świata złożyli w ofierze nie wiedząc czyim bogom. W karocy, towarzysze podróży Vuka, słudzy Chrystusowi – metropolita lemerski [Iwowski – M.D.P.] Hoffmeister i jakiś lubieżny mnich [czyli emblematyczni przedstawiciele Zachodu – M.D.P.], przez całych siedem dni, które trwała podróż do Krakowa, wiedli rozpustne pogawędki z jakąś kurwą [...]. I to nie oni, lecz Vuk – słowiański hadži [charakterystyczne zapożyczenie, konotujące przestrzeń bałkańską, czyli Serbię „autentyczną” – M.D.P.] – pielgrzymował, aby pokłonić się krakowskim katedrom, dzwonnicom Petersburga i Kremla, starym słowiańskim księgom w moskiewskiej bibliotece, świętościom Ławry Pieczerskiej; rozmyślał o Chrystusie, żarliwym głosicielu *junaštva*, wiary we własne posłannictwo i konieczności ofiary dla jego wypełnienia. [...] Vuk sam wówczas nie wiedział dokładnie, czym podąża śladem. Ale mężnie wyruszył przed siebie. W istocie zaś wyruszył w ślad za sobą samym, drogami, które otwierała przed nim serbska kultura i literatura. To one były jego macierzą; on zaś, trzydziestoletni hadži pielgrzymujący o kuli, był ich latoroślą, która już wkrótce rozrośnie się w potężny dąb, odporny na burze i wichry⁹ (1964).

Zarazem jednak współczesna serbska kultura literacka wciąż od nowa powraca do swego podstawowego dylematu: słowo/pismo, czy też – inaczej mówiąc – kultura tradycyjna/kultura nowoczesna.

Dylemat ten znajduje przy tym swój wyraz nie tylko w charakterystycznej terminologii opisującej wytwory sztuki słowa (*pesma* – pieśń, ale i wiersz, utwór poetycki v. *stih* – wers, wzorzec metryczny; *pesništvo* – poezja; *pesnik* – poeta; *pevati* – śpiewać/pisać, tworzyć poezję, *prepev* – przekład utworu poetyckiego). Istotniejsze kulturowo wydaje się to, że ów podstawowy dylemat (słowo – pismo) cyklicznie powraca w licznych polemikach, które tylko z pozoru mają charakter estetyczno-literacki. W istocie bowiem są one sporami o model podstawowego dyskursu tożsamościowego serbskiej kultury.

W niedawnej, bo odbytej w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku, dyskusji na temat postulowanego kształtu współczesnej literatury serbskiej zwaśnione strony same określiły się nazwami *Vukowcy* i *postmoderniści*. Pociągnęło to za sobą szereg komunikatów implikowanych, całkowicie nieczytelnych bez znajomości kulturowego zaplecza owych specyfikacji. Dyskusja ta nie była bowiem w istocie sporem o charakterze „czysto” literackim czy też estetycznym, lecz przede wszystkim manifestacją implikowanego konfliktu dwu z gruntu odmiennych orientacji światopoglądowych. Jej wewnętrzny wymiar, ukryty dla obserwatora „z zewnątrz”, choć zarazem oczywisty dla odbiorców rodzimych, czyli uczestników kultury serbskiej, układał się bowiem wokół jasno implikowanych opozycji: rodzimość v. obcość, patriotyzm/nacjonalizm v. kosmopolityzm/globalizacja (przy czym tę ostatnią parę pojęć pokrewnych określano chętnie formułicznym zapożyczeniem *mondijalizam*). Samą zaś obecność oraz aksjologiczny wymiar owych fundamentalnych opozycji kulturowych sygnalizował (semantycznie samowystarczalny) fakt nazwania jednej ze stron omawianego sporu po prostu *Vukowcami*.

⁹ M. Popović, *Vuk Stefanović Karadžić*, Beograd 1964, s. 126.

Inny aspekt owych kulturowych uwarunkowań i podtekstów współczesnego dyskursu literackiego eksponują prowadzone obecnie w Serbii i Chorwacji badania kultury popularnej. Koncentrują się one na takich zjawiskach, jak *novokomponovana* pieśń/piosenka ludowa, czy też współczesna *guslarska estrada*, która w ostatnim dziesięcioleciu XX wieku stanowiła nie tylko świetnie prosperującą gałąź przemysłu fonograficznego, lecz także gromadziła na stadionach czy polach historycznych bitew prawdziwe tłumy zwolenników tej tradycyjnej formy przekazu folklorystycznego. Wykonawcy pierwszego z tych gatunków (*novokomponovane pesme* wyrastają bezpośrednio z ludowej tradycji lirycznej) są prawdziwymi gwiazdami tamtejszej pop-kultury. Współcześni *guslari* natomiast (głównie dzięki formule *deseterca*) nadal pełnią rolę źródła społecznie miarodajnej informacji o aktualnych wydarzeniach i postaciach z przestrzeni publicznej (od polityków po sportowców, bohaterów ostatnich wojen, czy wręcz bandytów zyskujących dzięki samej swej obecności w przekazie *guslarskim* nimb ludowych, a nawet narodowych bohaterów).

Reżim Miloševića, tak samo chętnie, jak uprzednio komuniści, sięgał w języku swojej propagandy po charakterystyczne klisze dyskursu folklorystycznego, doceniając ich społeczne zakorzenienie i propagandową skuteczność. W jego obrębie politycy „broniący narodowego interesu” stawali się inkarnacjami pozytywnych postaci cyklu kosowskiego, zaś „zdraycy i wrogowie narodu” stanowili kolejne wcielenia archetypowego zdraycy lub Turka, których charakteryzowano za pomocą kanonicznych formuł zaczerpniętych z tejże tradycji.

Przypomnijmy, że utrwaliła ją i ostatecznie skodyfikowała literatura, ufundowana w XIX wieku na wzorcach folklorystycznych, która w swoim głównym nurcie, przez wiele dziesiątków lat, odwoływała się do aktualizowanych przez te wzorce, archetypowych treści społecznego *imaginarium*. W rezultacie serbska **kultura pisma** pozostaje nadal – nie tylko estetycznie, ale i aksjologicznie – zależna od **kultury słowa**, w której, by przywołać sformułowanie Davida Riesmana,

...słowo śpiewane czy mówione wywiera szczególne wrażenie wówczas, gdy panuje nad przestrzenią symboliczną [...], zaś [...] najczęściej zapamiętywane są słowa nasycone przeżyciem zbiorowym i można [...] oczekiwać, że proces komunikacji utrzyma w jednostkach żywe poczucie dziecięcej zależności [...]. Wydaje się w istocie, że w odniesieniu do takich kultur trudno mówić o **jednostkach** w nowoczesnym sensie, skoro proces indywiduacji zależy [...] od społecznego zróżnicowania i dystansu¹⁰.

Tak więc, w perspektywie kulturoznawczej, to właśnie literatura, potraktowana jako domena wyobraźni symbolicznej, a zarazem jedna z kształtujących tę wyobraźnię instytucji, przynieść może istotne odpowiedzi na pytanie o źródła dominacji we współczesnej kulturze serbskiej postaw kolektywistycznych, o społeczną motywację obecnych w niej skłonności do kulturowej czy politycznej idolatrii („domy rodzinne” luminarzy kultury lub osobistości politycznych aranżowane jako swoiste miejsca kultu, parareligijne pielgrzymki do grobu Tity, których elementem jest zostawianie przy nim kartek z przyrzeczeniami wierności i prośbami o pomoc) i wreszcie – o podatność społeczną na hasła odwołujące się do niezwykłego posłannictwa („duchowego” czy

¹⁰ D. Riesman, *Tradycja oralna i słowo pisane*, cyt. za: *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, oprac. G. Godlewski, A. Mencwel, R. Sulima, Warszawa 2004, s. 396, podkr. M.D.P.

historycznego) serbskiej zbiorowości, a odnoszone do antropomorficznie formowanej przestrzeni kulturowej/etnicznej/politycznej.

Także literatura pozwala głębiej zrozumieć, choć nie do końca objaśnić, ambiwalentny – a w większości wypadków jednak negatywny – stosunek społeczeństw bałkańskich do tzw. wartości europejskich. Wartości związanych z indywidualistyczną, nowoczesną kulturą Zachodu, a postrzeganych przez owe kolektywistyczne, „przednowoczesne” społeczności zarówno przez pryzmat fascynacji, jak i (jednak dominującego w ich percepcji) poczucia zagrożenia. Pozwala również zrozumieć wynikającą stąd nieufność, a nawet wrogość bałkańskich wspólnot kulturowych wobec rodzimych elit, które owe wartości reprezentują i próbują je inkorporować w organicznie postrzeganą „tkankę” rodzimej kultury. Inteligencja bowiem, właśnie od czasów „rewolucji kulturalnej” Vuka Karadžicia, postrzegana jest w kulturze serbskiej jako:

[...] niektórzy z panów naszych, co się uczyli i nauki jakiesi znają, ludowi prostemu niewiadome; lecz rozumowi ich i sercu więcej one szkody niżli pożytku przyniosły; [...] obcymi ich uczyniły ludowi własnemu i obyczajom [...].

Myślę, że nie ma po temu innego powodu, jak tylko ten, że im nauk owych na zdrowym ludu rozumie nie zaszczepiono, ale że ów ten nauką swą pomieszali i losowi własnemu pozostawili [...] Dlatego to dziełom ludu naszego cała uczona Europa się dziwi i one podziwia, [...] dzieła zaś naszych ludzi uczonych takie są, że każdy kto by je poznał, wyśmiać je musi. (1836)¹¹.

Zarysowany w obrębie tego cytatu, kluczowego dla serbskiej autorefleksji kulturowej, paradygmat relacji: elita – społeczeństwo, inteligencja – lud, do dziś nie stracił swojej aktualności. Sformułowany w kontekście romantycznego nacjonalizmu, nadal pozostaje kluczowym *miejszem pamięci*¹² kultury serbskiej. Dwudziestowieczne dzieje serbskiej literatury można więc zmetaforyzować w perspektywie dramatycznego kulturowego dylematu, czyli fundamentalnego sporu pomiędzy kolektywizmem a indywidualizmem, pomiędzy kulturą **słowa** a kulturą **pisma**. Dylematu, który swój najpełniejszy wyraz znajduje w przestrzeni dyskursu literackiego i okołoliterackiego.

Skoro zatem, zgodnie ze strukturą własnego „przed-sądu”, jako swego rodzaju pewnik traktujemy przekonanie, że nie sposób zrozumieć współczesnej kultury polskiej nie znając polskiej literatury (zwłaszcza zaś literatury epoki romantyzmu, nadal paradygmatycznej dla aktualnego wzorca naszej kulturowej autorefleksji), to warto chyba uznać, że owa prawda dotyczy również kultury serbskiej, tylko z pozoru „peryferyjnej” i „egzotycznej”, w rzeczywistości jednak współtworzącej interkulturowy, czy też transkulturowy wzorec współczesnej tożsamości europejskiej.

Maria Dąbrowska-Partyka

¹¹ V.S. Karadžić, *Srbi svi i svuda* [w:] *ibidem*, *Sabrana dela*, t. XVII, *Etnografski spisi*, Beograd 1972, s. 39–40.

¹² Zob. P. Nora, *La memoire collective* [w:] *La nouvelle histoire*, ed. J. le Goff, Paris 1978, s. 398–401.

Kulturoznawstwo a filologia. Przypadek Słowian bałkańskich: dyskurs o duchowości

Odnosząc się do zaprezentowanych wcześniej tez, dotyczących „kulturoznawstwa i filologii”, chciałabym w niniejszym artykule wskazać na kilka wybranych zagadnień, które, jak sądzę, stanowić będą odpowiednią ilustrację problematyki związanej z badaniami nad „duchowością”, czy też szeroko rozumianą kulturą duchową narodów bałkańskich.

Zacznijmy od kwestii podstawowej, za jaką wypada uznać samo posługiwanie się terminem „duchowość”. Termin ten w polskiej praktyce językowej ma już, jak się wydaje, swoje trwałe miejsce, choć – poza przypisywanym mu najczęściej najbardziej oczywistym (zwłaszcza w przypadku tradycji prawosławnej) zakresem znaczeniowym związanym z religią i wiarą – bywa przez badaczy konotowany także na inne sposoby, nierzadko dalece wykraczające poza sferę *stricte* religijną¹³. Podobnie zresztą jak często – choć nie zawsze przy tym zasadnie, bo synonimicznie wobec niego używany – termin „kultura duchowa”. W tym ostatnim przypadku, rzecz jasna, nie chodzi o podtrzymywany przez nielicznych już badaczy wyrazisty podział na „kulturę duchową” (zwaną przez niektórych semiotyczną – kulturą znaczeń i wartości) i „materialną” (określaną też mianem cywilizacji)¹⁴. Wszelka kultura jest duchowa z samej swojej genezy, a zarazem – nie ma i, jak się wydaje, nie mogłaby istnieć kultura, która byłaby jedynie „duchowa” (wszak w rzeczywistości społecznej nie mamy nigdy do czynienia z czystym psychizmem, ani też z czystą materią)¹⁵. Nie wdając się jednak w bardziej szczegółowe rozważania na ten temat, przyjmijmy tutaj, że znaczenie słowa „duchowość” w pierwszym rzędzie odsyła do sfery niematerialnej, religijnej i spróbujmy odnieść te ustalenia do obszaru Bałkanów.

Burzliwe zmiany, do jakich doszło w przestrzeni kultury tamtejszych narodów w ostatnich 15 latach, zwłaszcza zaś w latach dziewięćdziesiątych i wojny w byłej Jugosławii, każą – wobec, niestety spotykanej u wielu badaczy, bezrefleksyjnej praktyki posługiwania się ogólnie przyjętym terminem – odnieść się do pojęcia „duchowo-

¹³ Tym samym „duchowość” można na przykład uznać za swego rodzaju „zbiór wierzeń i faktów, za pomocą których jednostka odnajduje sens, niezależnie od tego, czy owe wierzenia i fakty dotyczą sfery *stricte* religijnej, czy też mieszczą się w sferze ideologii, filozofii lub obyczaju”. Por. W. Pawluczuk, *Ukraina. Polityka i mistyka*, Kraków 1998, s. 115. Zagadnienie duchowości jest przedmiotem licznych już opracowań, m.in.: J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, Kielce 1993; *Oblicza nowej duchowości*, red. M. Gołaszewska, Kraków 1995; *Fenomen duchowości*, red. A. Grzegorzczak, J. Sójka, R. Kochany, Poznań 2006; K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986; *idem, Duchowość chrześcijańska*, Wrocław 1978; Por. także rozumienie duchowości w znaczeniu teologicznym: S. Witek, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, s. 14–20 oraz W. Hryniewicz, *Chrześcijaństwo nadziei. Przyszłość wiary i duchowości chrześcijańskiej*, Kraków 2002, s. 80–81, 85 oraz 103.

¹⁴ Rozległa problematyka dotycząca obszarów znaczeniowych pojęć kultura i cywilizacja oraz zasięgu geograficznego ich stosowania doczekała się już bardzo bogatej bibliografii przedmiotu. Z wielu opracowań wymienimy tu tylko np.: N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, cz. I, *Socjogeneza pojęć „cywilizacja” i „kultura”*, przeł. T. Zabłudowski, Warszawa 1980, s. 5–59, zwłaszcza zaś s. 13–16 oraz J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1983, t. I, s. 185–188, 332–333; t. II, s. 478–479, 486–492, 689–694.

¹⁵ Przypomnijmy za Stefanem Czarnowskim, iż „to wszystko, co, w odróżnieniu od religii, moralności, estetyki i umiejętności myślenia nazywamy potocznie »kulturą materialną«, jest tym, co psychiczne, przesiąknięte i otoczone – duchowe oblicze wszelkich aktów woli jest materialnego uzupełnieniem i odwrótnie”. Por. S. Czarnowski, *Kultura [w:] Wiedza o kulturze*, cz. I, *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa 2003, s. 32.

ści” mieszkańców tego obszaru z ogromną ostrożnością. Włączona tutaj do dalece zideologizowanego procesu reinterpretacji tradycji kulturowej poszczególnych nacji oraz charakterystycznej dla tego okresu „odnowy religijnej” w wymiarze etnicznym, „duchowość” przybrała raczej postać użytecznego (zwłaszcza politycznie) klucza do interpretacji dziejów narodowych, bądź też rozciągniętego semantycznie do granic możliwości pojęcia zastępującego – jak zauważył Ivan Čolović – „wszystko co ideowe” i każdego rodzaju „ideowość”. Znany antropolog kultury odnosi swe spostrzeżenia do przestrzeni kultury serbskiej, jednak podkreślić należy, że zadomowiona od lat dziewięćdziesiątych w niemal wszystkich dziedzinach mowy publicznej „duchowość” podobne – tj. znacznie szersze, świeckie, a przy tym nierzadko trywialne, czy wręcz wulgarne – znaczenie zyskała także w innych krajach eks-Jugosławii. Można by nawet powiedzieć, że w istocie wszystko, co nie łączy się z rozrywką, pieniędzmi i postrzeganym jako uosobienie antyduchowości – Zachodem – może być „duchowe” (nawet rozrywka w kawiarniach może mieć w sobie coś „duchowego”, choć w tym przypadku oczywiście to „zła duchowość”). Do tego niebezpiecznego dla tamtejszych Kościołów, ale też Islamskiej Wspólnoty Religijnej oraz konfesji (w największej przy tym mierze przeżywającego swój renesans serbskiego prawosławia) rozważniania religijnego rozumienia duchowości w pewnym stopniu przyczyniły się nadmiernie zaangażowane w politykę osoby duchowne i teologowie, skłonni nadawać „duchowości” i „życiu duchowemu” przede wszystkim narodowe i polityczne znaczenie. Największe jednak osiągnięcia na polu swoistego „profanowania” duchowości odnotować mogą pisarze, naukowcy, dziennikarze i politycy, którym:

... „duchowość” przydaje się jako dwuznaczny, a jednak czytelny znak, służący temu, by mogli zaliczyć siebie do czegoś, co jest trochę religijne, do pewnego stopnia ascetyczne, umiarkowane, cerkiewne, w gruncie rzeczy zdrowe, w pewnym sensie intelektualne, niemal artystyczne, stosunkowo nacjonalne, prawie romantyczne, na oko niewinne i nieco uczone¹⁶.

Pochodna tak rozumianej „duchowości” – inna obowiązkowa figura rodzimych bałkańskich literatur, publicystyki i polityki – „przestrzeń duchowa” także w niewielkim stopniu wykazuje związek z duchowością religijną. Znamienne wydają się przy tym ustalenia serbskiego antropologa kultury, dotyczące rozumienia tego terminu w południowosłowiańskiej „rzeczywistości internetowej”, w której – w przeciwieństwie do np. internetowego francuskiego *espace spirituel*, oznaczającego niemal bez wyjątku przestrzeń religijną, sakralną, bądź też mistyczną, ezoteryczną czy okultystyczną – omawiana przestrzeń oznacza „obszar, na którym rozprzestrzenia się i panuje duch jakiegoś narodu”¹⁷. W niezwykle licznych w ostatnich latach na Bałkanach publikacjach dotyczących „duchowości”, sfery, bądź „przestrzeni duchowej” znaleźć można próby odniesienia tych terminów do konkretnych projektów politycznych, mających na celu – jak w przypadku Serbii i Chorwacji – prezentację „idealnego terytorium narodowego”, którego, co prawda, te narody jeszcze nie zamieszkują, jednak mają nadzieję zasiedlić (przestrzeń duchowa jako figura ziemi utraconej i ziemi obiecanej). Specyficzny przykład wydaje się przy tym stanowić figura przestrzeni duchowej wykorzystywana

¹⁶ I. Čolović, *Polityka symboli. Eseje o antropologii politycznej*, przeł. M. Petryńska, Kraków 2001, s. 109.

¹⁷ I. Čolović, *Balkany – terror kultury. Wybór esejów*, przeł. M. Petryńska, Wołowiec 2007, s. 75.

zarówno przez współczesnych kodyfikatorów tradycji kulturowej Boszniaków, jak też serbskich i chorwackich separatystów, a z innej jeszcze strony – zwolenników idei wspólnej (tj. ponad podziałami etnicznymi i kulturowymi) Bośni i Hercegowiny, czy też rozciągana na obszary Kosowa oraz Macedonii albańska „przestrzeń duchowa”.

„Duchowość” w znaczeniu istota, tożsamość narodowa i kultura danego narodu oraz „przestrzeń duchowa”, przywoływana jako idea, figura retoryczna czy topos funkcjonalizowany przez etnonacjonalistyczny mit, oczywiście, odsyłają zainteresowanych ustaleniem ich miejsca we współczesnym dyskursie społecznym do głębszych pokładów mitycznej wyobraźni zbiorowej poszczególnych nacji na Bałkanach. Ich właściwe odczytanie staje się o tyle trudne, że idee czy figury „przestrzeni duchowej” każdej z tych nacji pozostają nierzadko w dwuznacznych, wewnętrznie sprzecznych i niezbyt jasnych stosunkach z ideą narodowego terytorium poszczególnych *etnosów*, zaś wszyscy posługujący się tym terminem często tę dwuznaczność i sprzeczność języka – w którym pokrywają się oraz dzielą przestrzeń i terytorium, to, co duchowe, i to, co polityczne – wykorzystują¹⁸.

Tak więc skompromitowany w ostatnich piętnastu latach, ale wciąż obecny w języku tamtejszej prasy, literatury popularnej i publicystyki politycznej termin „duchowość” stanowić może (a potwierdzają to konkretne przykłady) dla niektórych badaczy nie tylko nie do końca czytelną figurę danej bałkańskiej publicystyki i polityki, lecz także nie do końca zrozumiały znak przemian zachodzących w obrębie samej kultury duchowej, zwłaszcza narodów prawosławnych na Bałkanach. Nieocenione w tym względzie zdaje się instrumentarium badawcze filologa, rozpoznającego na płaszczyźnie języka wypowiedzi znaczące przesunięcia semantyczne, istotne dla uchwycenia zmian w obrębie mechanizmów zbiorowej wyobraźni i tym samym właściwej recepcji oraz wszechstronnej oceny niektórych zjawisk i procesów.

Właśnie jako prymarne wobec innych empirycznych dyscyplin naukowych potraktować należy filologiczne narzędzia badawcze, pozwalające zrekonstruować właściwe przesłanie z pozoru czytelnej, w istocie zaś zawierającej całkowicie odmienny komunikat, wypowiedzi. Być może najlepsze *exemplum* stanowi tu zaproponowana niegdyś przez serbskiego duchownego – jednego z, jak to określają Serbowie, „filarów duchowości” – św. bpa Nikołaja Velimirovicia, *Modlitwa przeciwko kulturze*, która legła u podstaw projektu wprowadzenia „Dnia walki z kulturą”, zaprezentowanego przez grupę młodych intelektualistów w 2002 roku¹⁹. Głośno komentowany wówczas w mediach pomysł i pozornie jednoznaczne w swej wymowie przesłanie władzyki sugerowały, że mamy do czynienia z rzeczywistą dyskredytacją pojęcia „kultura”, bądź też jedynie z kolejną próbą aktualizacji antyokcydentalistycznej w swej wymowie – a przez to bardzo swego czasu w Serbii popularnej – myśli biskupa, wielokrotnie na innych miejscach podkreślającego, że „kultura europejska jest zerem”. Wnikliwa analiza, skądinąd niezwykle kontrowersyjnych ze względu na swą (nawet bardziej ideo- niż teo-logiczną) wymowę, koncepcji władzyki pozwala tymczasem ustalić prymarne znaczenie „kultury”, która w rozumieniu serbskiego myśliciela winna mieć charakter wyłącznie ikoniczny, a nie idolatryczny. Sam projekt „walki z kulturą” oraz powierzchowne – bo akcentujące wyłącznie wymowę ideologiczną przesłania duchownego – komentarze badaczy i publicystów (również

¹⁸ *Ibidem*, s. 81.

¹⁹ Por. „Republika”, nr 292–293 (1–30.09.2002), s. 15.

prawosławnych), nawet nie próbowały odnaleźć w nim teologicznego ujęcia kultury, które każe upatrywać w tejże wyższej racji bytu, dostrzegać jej źródeł w wierze, a sensu w realizacji celów eschatologicznych. Tak rozumiana kultura powinna być środkiem, a nie celem, powinna odkrywać światu (poprzez różne swe formy) tajemnice, które kryją się za zasłoną świata, w przeciwnym razie staje się jedynie „zaślepieniem idolem”²⁰.

Nie bez znaczenia wydaje się przy tym problem rozumienia wypowiedzi religijnej (wpisanej w kontekst normatywnych treści konkretnej tradycji religijnej), postrzegany nie tylko z perspektywy reprezentantów różnych dyscyplin naukowych, lecz także tzw. przeciętnego odbiorcy, którego tego typu wypowiedzi często odsyłają do jedynie z pozoru czytelnych dla niego samego odniesień rzeczowych. Semantyczne, gramatyczne i pragmatyczne (za *Ogólną teorią znaku* wypracowaną przez C.W. Morrisa)²¹ rozumienie wypowiedzi religijnej, w której – jak w przypadku wyżej omawianej opinii bpa Velimirovicia – zacierają się granice pomiędzy tym, co religijne, a tym, co polityczne czy ideologiczne, wydaje się przy tym zadaniem wyjątkowo skomplikowanym i wymagającym od badaczy szczególnej ostrożności. Oczywiście, nie zmienia to ogólnej oceny myśli współczesnego „filara duchowości”, który jako zagorzały przeciwnik Europy – „Białego Demona”, zdobycze cywilizacji europejskiej i wynalazki, takie np. jak mikroskop, telefon, kanalizacja i łazienka, uznawał za „prowadzące ludzkość na skraj przepaści”²².

Przywołane tu *exemplum* wydaje się ważne także z innego powodu: język religijny, podobnie zresztą jak cała przestrzeń kultury duchowej, konfesje, Kościoły czy wspólnoty wyznaniowe w poszczególnych krajach byłej Jugosławii, w niebywałym stopniu poddane zostały w ostatnim piętnastolecu presji ideologicznej i, co gorsza, wobec polityki oraz nacjonalizmu nierzadko spełniały funkcje służebne. Wydaje się zresztą, że jest to jeden z najtrudniejszych problemów badawczych dla specjalistów zainteresowanych kulturą duchową narodów tego regionu, którego ocena wymaga nad wyraz rzetelnych studiów interdyscyplinarnych, uwzględniających użycie narzędzi badawczych będących domeną historii, historii Kościoła (Kościołów oraz Islamskiej Wspólnoty Wyznaniowej), w tym np. tzw. geopolityki prawosławia, socjologii religii, teologii, socjologii, etnologii, psychologii czy politologii. Historia kultury i literatury, które nowocześnie rozumiana filologia wpisuje w całościowo ujmowany system kultury, stanowi, jak się wydaje, nieodzowny – komplementarny wobec wyżej wskazanych – komponent interdyscyplinarnej refleksji antropologicznej, w kierunku której powinny ewoluować kulturoznawcze badania nad omawianą problematyką.

Nawet najbardziej staranne, lecz skoncentrowane w największej mierze na zewnętrznych aspektach życia społecznego, badania socjologiczne i politologiczne (bądź inne o nastawieniu czysto empirycznym) nie pozwalają, jak się wydaje, w sposób wystarczający opisać charakterystycznych dla kultury duchowej danego narodu zjawisk, czy też uchwycić – istotnych w dyskursie na temat zetniżowanych religii – symbolicznych figur tradycji, niekoniecznie przecież dostrzegalnych na płaszczyźnie współczesnej autorefleksji politycznej i społecznej omawianych narodów. Przekonuje o tym choćby

²⁰ Vladika Nikolaj, *Rat i Biblija*, Zrenjanin 2002, s. 95.

²¹ Por. R. Schaffler, *Co to znaczy: rozumieć wypowiedź religijną?* [w:] *Człowiek wobec religii. Filozoficzne aspekty religijnego sensu*, red. K. Mech, Kraków 1999, s. 12–21.

²² Szerzej na ten temat piszę w: „*Filary duchowości*” *czasów współczesnych* [w:] *Prawosławie. Historia. Naród. Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i współczesności*, Kraków 2005, s. 180–181.

często nazbyt powierzchowne – prowadzące tym samym do wielu nieporozumień i niewłaściwych interpretacji – odczytywanie, zdomowione we wszystkich dziedzinach mowy publicznej w Serbii, terminu „świętosawie” (*svetosavlje*), traktowanego przez badaczy najczęściej jako synonim prawosławia w wydaniu serbskim (a więc w kształcie, jaki nadał mu przed wiekami św. Sava), bądź też (i jest to, niestety, błąd dość często spotykany w polskich opracowaniach) – jako „świętosławie”, które miałyby chyba raczej sugerować związek tamtejszego prawosławia z serbską tradycją „slavy” (a więc święta patrona rodziny). Tymczasem używane zarówno przez serbskich duchownych, teologów, intelektualistów, jak i polityków wymiennie z terminem „prawosławie” – „świętosawie” oznacza najczęściej zideologizowaną wersję tego pierwszego i jest traktowane przez nacjonalistycznie usposobionych animatorów współczesnej kultury jako swoisty „wyznacznik serbskości” (kategoria bardziej etnologiczna niż religijna) oraz instrumentalnie przez nich wykorzystywane w służbie polityki. Tak rozumiane świętosawie, które uzyskało wartość etniczną i stało się czymś w rodzaju narodowej ideologii i tradycji zarazem, przez niektórych serbskich intelektualistów definiowane jest nawet jako: „najwyższa sublimacja żywiołu narodowego”; „konstruktywna idea, która odkrywa świętą mesjańską ideologię Serbów”; „idea metahistorii i metanarodowości”; „idea organicznego i świętego pojmowania nacji, która wchłonęła ducha i krew narodu serbskiego i którą dusza serbska oddycha przez wieki”, czy wreszcie „najstarszy na świecie nacjonalizm”(sic!)²³.

Wydaje się, że zwłaszcza w przypadku takich wypowiedzi właściwa ocena opinii niektórych hierarchów cerkiewnych i publicystów, warunkowana dobrą znajomością samego języka wypowiedzi, jak też ocena całościowo w obrębie kultury sytuowanej problematyki związanej ze „świętosawiem”, powinna zmierzać w stronę hermeneutycznego, tj. rozumiejącego oglądu omawianych zjawisk. Daleko idącą ostrożność nakazuje bowiem już samo nie zawsze czytelne dla odbiorcy (także serbskiego) posługiwanie się terminem „nacjonalizm”, który w przeciwieństwie do polskiej – w serbskiej (lecz także np. chorwackiej, boszniackiej czy macedońskiej) praktyce językowej używany bywa w sensie bardziej szerokim i neutralnym oraz najczęściej odpowiada pozytywnie waloryzowanej miłości do ojczyzny. Ostatnia z przywołanych powyżej definicji świętosawia, mówiąca o „najstarszym na świecie nacjonalizmie”, jest tego najlepszym przykładem, choć już fakt usytuowania owego najstarszego (?) patriotyzmu w kontekście dokonań Hitlera, który – według duchownego – „jako pierwszy dostrzegł, że nacjonalizm (patriotyzm) bez religii jest anomalią”, do dziś wzbudza konfuzję i skrajne oceny świętego biskupa także w samej Serbii²⁴. Nie trzeba przy tym dodawać, jak bardzo nośna, z punktu widzenia propagandy politycznej, okazała się ta koncepcja zwłaszcza w czasie, gdy toczyła się jeszcze wojna w Chorwacji i Bośni oraz Hercegowinie, a także późniejsza wojna o Kosowo.

Za pewnego rodzaju uproszczenie ze strony socjologów religii należy przy tym uznać ich próby powiązania religii – stanowiącej dla większości narodów bałkańskich swoisty „kod sensów ich rodzimej tradycji”²⁵ – wyłącznie z „prymitywnym” (niezmiennym)

²³ Te i inne opinie teologów, duchownych oraz publicystów prawosławnych na temat świętosawia omawiam obszernie w: *Świętosawski fundament kultury* [w:] *Prawosławie. Historia...*, s. 37–41.

²⁴ Zob. D. Gil, *Filary duchowości*, s. 182–183.

²⁵ D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, przeł. M. Bielawska, Kraków 1999, s. 124.

wszechświatem tzw. społeczeństw „tradycyjnych”²⁶. Bo choć zdaje się nie ulegać wątpliwości, że mieszkańcy Bałkanów to w znacznej mierze „społeczeństwa pamięci”, nastawione na pomnażanie dziedzictwa, a nie zmianę, to jednak – jak przekonuje przykład współczesnego serbskiego prawosławia, chorwacki katolicyzm czy też boszniacki islam – religia – ten zbiór „wartości rdzennych”, sytuujących się obok języka etnicznego, pamięci o przeszłości (etnohistorii) oraz etnicznie waloryzowanej tradycji może dziś pełnić także aktywną rolę, zarówno na poziomie społecznym, jak i kulturowym. Oczywiście, inną zupełnie kwestią są mechanizmy i strategie – na obszarze Bałkanów wciąż aktualne od lat dziewięćdziesiątych – strategie ideologiczne, przyjmowane przez – mówiąc językiem socjologów religii – „wyspecjalizowane środowiska pamięci”, zmierzające do całkowitego „unarodowienia” religii (uniwersalnej) czy też do ukształtowania swoistej religijności narodowej.

Ocena zaangażowania w ten proces Kościołów jako instytucji oraz duchownych – zarówno katolickich, prawosławnych, jak też muzułmańskich, z perspektywy dotychczasowych – rzadko interdyscyplinarnych, a raczej wyłącznie wąskospecjalistycznych – badań wydaje się niewystarczająca. Duże zastrzeżenia budzą zwłaszcza cieszące się popularnością pobieżne ujęcia politologów powstałe na zachodzie Europy oraz w Ameryce (ale także niektóre pomniejsze prace badaczy polskich), w których prymarne dążenie do ukazania mechanizmów funkcjonowania Kościołów jako instytucji w przestrzeni polityczno-społecznej staje się przyczyną lekceważenia czynnika religijnego i ekspozowania innych uwarunkowań uważanych przez nich za determinujące siły w życiu Kościoła czy wspólnoty wyznaniowej. Problem ten dotyczy przede wszystkim Cerkwi prawosławnych – narzucająca się badaczom perspektywa chrześcijaństwa zachodniego (katolickiego), pociąga w tym wypadku niebezpieczne i całkowicie nieuzasadnione analogie, także te dotyczące samego sposobu organizacji i funkcjonowania obu Kościołów. Również niektórzy zachodni znawcy „geopolityki prawosławia” nazbyt, jak się wydaje, często koncentrują swoją uwagę na pobieżnej ocenie podobieństw dostrzeganych na poziomie roli poszczególnych Cerkwi w dzisiejszej rzeczywistości politycznej i życiu społecznym narodów na Bałkanach, nie uwzględniając przy tym uwarunkowań historycznych oraz kulturowych decydujących m.in. o specyfice relacji państwo – Cerkiew w poszczególnych krajach.

I na zakończenie jeszcze kolejny przykład ilustrujący jedną z przytoczonych na wstępie tez i, jak sądzę, wykazujący przydatność filologicznego warsztatu badawczego w obrębie badań kulturoznawczych. Mozolnie rozrysowywana w ostatnich latach z pomocą wielu badań podejmowanych zwłaszcza przez historyków, politologów, czy też socjologów religii, arcyskomplikowana etniczno-wyznaniowa mapa Bałkanów, przy wszystkich swoich zaletach poznawczych, zwłaszcza w odniesieniu do zagubionego w zawiłościach bałkańskiej rzeczywistości polityczno-społecznej i kulturowej tzw. przeciętnego odbiorcy polskiego, wydaje się w wielu aspektach niewystarczająca. Tym razem mowa o opracowaniach przygotowanych niewątpliwie z zachowaniem wszelkich reguł sztuki, tj. uwzględniających właściwą dla konkretnej dyscypliny metodologię oraz narzędzia badawcze, traktujących jednak jako materiał źródłowy niemal wyłącznie (a najczęściej wyłącznie) informacje pochodzące z opracowań anglojęzycznych (w mniejszym już zakresie francuskich czy niemieckich). Jako konkretny przykład

²⁶ *Ibidem*, s. 121–122.

posłużyć tu może imponujące studium pt. *Muzułmanie w Europie*²⁷, którego część dotycząca słowiańskich wyznawców islamu uwzględnia wyłącznie pochodzące niejako „z drugiej ręki”, nieprecyzyjne i bardzo często całkowicie błędne informacje autorów francuskich oraz angielskich. Te mało miarodajne źródła, które dla autorki stanowią podstawę opisu kultury Boszniaków (*nota bene* przez autorkę nazywanych Bośniakami!), budzą wątpliwości także na poziomie samej statystyki, niekonfrontowanej przez badaczkę z jakże odmiennymi danymi dostępnymi poprzez źródła słowiańskojęzyczne. Prawdopodobnie skutkiem tej „uproszczonej metody badań” jest także niezadowalająco omówione zróżnicowanie w obrębie szeroko rozumianej tradycji i kultury islamu na poszczególnych obszarach Bałkanów, szczególnie w przypadku wyznawców Allacha z terenów Kosowa, a także Boszniaków. Próba opisu kultury, zwłaszcza zaś kultury słowiańskich muzułmanów, w znacznej mierze więc zawężona do perspektywy politologicznej, a tym samym pozbawiona oczekiwanej w tym wypadku szerszej refleksji antropologicznej, nie może być uznana za wystarczającą. Postulat interdyscyplinarnych badań nad kulturą duchową narodów bałkańskich i nawiązania – dotychczas być może zbyt rzadko podejmowanej – współpracy przedstawicieli nauk społecznych z filologami wydaje się w kontekście powyższych rozważań całkiem zasadny.

Dorota Gil

Kulturoznawstwo a filologia. Przypadek Słowian bałkańskich: dyskurs o języku

Z rozmaitych powodów w refleksji filologicznej ustabilizował się paradygmat, według którego lingwistyka – zgodnie z Saussure’owskim dogmatem – podążała w stronę badań systemu (Paul Ricoeur, krytycznie recenzując de Saussure’a, nazywa ten nurt „lingwistyką kodu”²⁸) i wśród wszystkich nauk humanistycznych najbardziej zbliżyła się do epistemologii nauk ścisłych i przyrodniczych. Teoria literatury zaś – choć długo pozostawała pod wpływem formalizmu i Saussure’owskiego strukturalizmu, którego zakwestionowanie przyniosło dopiero odejście od autonomistycznego traktowania dzieła literackiego, czy dogmatu o autotelicznym wzorcu strukturalnym – utrzymała swój bliski związek z antropologią kultury, a także zbliżyła się do nauk filozoficznych (badacze literatury mieli ważny udział w *przewrocie ponowoczesnym*). Zauważmy, że podział taki nie wynika bynajmniej z natury analizowanych tekstów, literackich bądź nieliterackich, które legły u podstaw obu siostrzanych subdyscyplin (**literaturoznawstwa i językoznawstwa**), lecz z przyjętych aksjomatów badawczych i metodologii, które w dalszej perspektywie uległy daleko posuniętej naturalizacji. Taki paradygmat badawczy oddalił znakomitą większość badań wąskolingwistycznych zarówno od kultury, jak i od społeczeństwa, uznając te fenomeny za zbędny balast w obiektywnej klasyfikacji języków czy obiektywnym opisie mechanizmów funkcjonowania form gramatycznych i leksykalnych.

²⁷ *Muzułmanie w Europie*, red. A. Parzymies, Warszawa 2005.

²⁸ Por. zwłaszcza Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff i K. Rosner, Warszawa 1989.

Takie izolacjonistyczne ujęcie, słuszne tylko w określonym typie badań deskryptywnych, było kontestowane przez badaczy innych dyscyplin humanistycznych (hermeneutów: Paula Ricoeura, Hansa Georga Gadamera czy klasyków antropologii: Bronisława Malinowskiego, Claude'a Lévi-Straussa), ale także w obrębie samego językoznawstwa i filologii. Dość wspomnieć strukturalistów: Jana Baudouina de Courtenay, Romana Jakobsona, Edwarda Sapira, Leonarda Bloomfielda, Beniamina L. Whorfa, Rolanda Barthes'a, Julię Kristevą, semiotyków: Charlesa Pierce'a czy Johna Morrisa, Umberta Eco, czy polemizującego z formalistami Michaiła Bachtina. Mimo to znaczna część badań lingwistycznych podążała w stronę modelu ukierunkowanego na opis struktur i mechanizmów funkcjonalnych języka. Jednocześnie rozmaite teorie lingwistyczne, także filozofia języka, zapładniały rozwijające się dyscypliny pokrewne, teorię literatury, antropologię czy wpływały na przykład na zwrot narratywistyczny w historiografii.

Nowsze paradygmaty badawcze, odrzucające ten izolacjonistyczny model, przyczyniły się do ponownego otwarcia refleksji językowej na inne nauki społeczne, a także – co istotne – na siostrzaną naukę o literaturze. Ukonstytuowały się odrębne działy językoznawstwa, takie jak socjolingwistyka, pragmalingwistyka, psycholingwistyka, lingwistyka antropologiczna, jurylingwistyka, neurolingwistyka, kognitywistyka, by wymienić tylko niektóre. Wszystkie łączy jeden aksjomat, mianowicie odchodzą od badań języka rozumianego strukturalnie, w stronę realnego funkcjonowania języków i ich miejsca w świecie pozajęzykowym (także w jego konstruowaniu). Konieczność emancypacji nowych subdyscyplin i ich nazwania dowodzi, że główne nurty lingwistyki strukturalistycznej – w przeciwieństwie do literaturoznawstwa – znacznie dłużej broniły swoich zdobyczy wczesnego okresu strukturalizmu, skądinąd fundamentalnych dla całej humanistyki.

Wyrażne odejście od lingwistyki kodu zaproponowała dyscyplina zwana krytyczną analizą dyskursu (leksem *krytyczna* sugeruje zaangażowanie społeczno-polityczne badacza, podobnie jak w *cultural studies*). Takie ujęcie, wciąż mało w Polsce znane, nawiązuje do tradycji badań semiotycznych (w tym także intersemiotycznych), komunikacyjnych, a nawet estetycznych, przy czym nie odrzuca tradycji strukturalistycznej, przeciwnie – wyraźnie z niej czerpie. Jeśli rozszerzymy te metodologie i odrzucimy zaangażowanie społeczne, możemy aksjomaty ujęcia dyskursywnego streścić w następujących punktach²⁹:

a) język służy komunikacji międzyludzkiej, nie istnieje tylko jako samoistna ewolucyjnie czy statycznie traktowana struktura;

b) konkretne zdarzenie w świecie pozajęzykowym obserwowane przez nadawcę można nazwać, ująć za pomocą różnych konkretnych komunikatów, wskutek czego rzeczywistość może mieć rozmaite konceptualizacje, może „wyglądać” inaczej;

c) każdy komunikat uwarunkowany jest przestrzenią semiotyczną oraz porządkiem dyskursu, które wynikają z kontekstu kulturowego i historycznego, z sytuacji społeczno-politycznej, ideologii, momentu, a także miejsca produkcji komunikatu; jednocześnie komunikat współkonstruuje te konteksty i tę przestrzeń (sprzężenie zwrotne);

²⁹ Więcej na ten temat pisałem w: *Język, kultura, społeczeństwo. O potrzebie badań dyskursu*, „Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej”, 41, Warszawa 2006, s. 239–252 i *Dyskursy i ich porządek w społecznej heteroglosji*, „Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej”, 42, Warszawa 2007.

d) produkcja komunikatu odbywa się w społecznej heteroglosji (w społeczeństwie istnieje nieskończona liczba języków), zaś każdy komunikat jest wypadkową działania sił dośrodkowych i odśrodkowych, które ścierają się w walce o nadanie światu własnej wizji i narzucenie interlokutorom własnej optyki;

e) każdy komunikat ma charakter interakcyjny, co oznacza, że adresat jest traktowany jako współautor znaczenia tekstu.

W analizach dyskursu istotne jest zwrócenie się ku aktywnej roli odbiorcy komunikatu („interpretacja to transakcja, jakiej człowiek dokonuje ze światem”³⁰) i doświadczenia przezeń komunikatu oraz sposobu jego odczytywania, czyli w rezultacie – jego współtworzenia. W akcie komunikacyjnym nie dochodzi zatem tylko do nadawania światu własnej optyki, lecz także do negocjowania tej konceptualizacji i do walki o jej naturalizację, to jest kanonizację.

Wszystkie wymienione pokrótce aksjomaty związane z traktowaniem języka jako dyskursu ułatwiają głębsze wniknięcie w struktury przestrzeni kulturowej. Dzięki takiemu bogatemu instrumentarium badania lingwistyczne umożliwiają ujęcie rzeczywistości kulturowej w innej perspektywie, nie roszcząc sobie przy tym pretensji do opisu holistycznego, przeciwnie – zgodnie ze wspomnianymi aksjomatami – akceptując heteroglosję jako wielość języków opisu, także naukowego. Dzięki bazie strukturalistycznej i semiotycznej oferują natomiast analizę języków symbolicznych i kodów kulturowych tworzących przestrzeń semiotyczną kultury i warunkujących powstawanie konkretnych komunikatów.

Kompetentne badanie kultur spoza naszego uniwersum kulturowego wymaga nie tyle znajomości języka ogólnego, ile właśnie owych języków symbolicznych, czyli przestrzeni znaków i narracji. Wbrew bowiem naszemu, nie do końca uświadomionemu przekonaniu o uniwersalności *n a s z y c h* kategorii językowo-kulturowych, w każdej kulturze słowa i figury – mimo iż ludzaco podobne – posiadać mogą inne głębokie sensy. Nieznajomość tak rozumianych realiów językowych przez podmiot obserwacji prowadzi często do powierzchownych interpretacji przedmiotów obserwowanych. Przykładowo, słabość obficie publikowanych książek na temat Słowian bałkańskich (popularnych z powodu toczącego tam konfliktu zbrojnego) nie wynika z nieumiejętności zastosowania przez autorów tej czy innej metodologii, lecz z braku znajomości języków symbolicznych. Ich autorzy mechanicznie narzucają rozmaitym słowom i figurom obcej kultury własną optykę, nie bacząc na fakt, że podobieństwo sprowadza się wyłącznie do podobnego brzmienia lub znaczenia rozumianego desygnacyjnie. Tymczasem owa inność słów nie sprowadza się wyłącznie do desygnatów, lecz do szeroko rozumianych konotacji wartościujących i asocjacji, a także przejawia się w tym, że każde słowo ma swoją historię – historię użyc i kontekstów. Według Michaiła Bachtina:

³⁰ Sformułowanie Michała Pawła Markowskiego, *Antropologia, humanizm, interpretacja* [w:] M.P. Markowski, R. Nycz, *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, Kraków 2002, s. 143.

W każdym słowie wyczuwalny jest zapach kontekstu czy kontekstów, w których przeżywało ono swoje pełne napięcia społeczne istnienie; we wszystkich słowach i formach mieszkają intencje³¹ [podkreślenia – M.Cz.].

Każde dialogicznie rozumiane słowo – a zwłaszcza słowo kluczowe dla analizowanej kultury – posiada swoje opowieści i narracje, bez których znajomości pochopne ich używanie bywa mylące. Badacze przystępujący do analiz innych kultur powinni brać pod uwagę fakt, że większość „cudzych” słów-kluczy ma z naszej perspektywy charakter mało zauważalnych egzotyzmów.

Jedną z kluczowych figur tradycji w kulturach południowosłowiańskich jest kategoria *języka*. Aby dowieść konieczności wykorzystania refleksji filologicznej w badaniach nad kulturą obcą, należy wcześniej zapoznać niepoinformowanego czytelnika ze specyfiką tego obszaru, zarówno w sensie czysto lingwistycznym, jak i kulturowo-językowym.

Języki, które będą punktem wyjścia, należą do zachodniej grupy języków południowosłowiańskich, zwanych niegdyś (i wciąż przez niektórych takim mianem określanych) „językiem serbsko-chorwackim”/„chorwacko-serbskim”/„serbskim, czyli chorwackim”/„chorwackim, czyli serbskim” lub – jak w XIX wieku – językiem iliryskim (południowi Słowianie taką nazwę zawdzięczają chorwackim mitom etnogenetycznym oraz filologicznym pracom, wzorującego się na ideach Johana Gottfrieda Herdera, słowackiego filologa Jana Kollára, który, przypomnijmy, wyodrębnił cztery języki słowiańskie: rosyjski, polski, czeski i iliryski). Grupa języków literackich, o której tutaj mowa, sprawia badaczom wiele problemów, nie potrafią oni bowiem znaleźć przekonujących argumentów, dzięki którym mogliby stwierdzić jasno i stanowczo, o ilu językach mówimy. Koncepcja maksymalistyczna informuje o istnieniu pięciu języków (dla bezpieczeństwa podaję w kolejności alfabetycznej: bośniackiego, boszniackiego, chorwackiego, czarnogórskiego, serbskiego), podczas gdy minimalistyczna uznaje, iż mamy do czynienia wyłącznie z jednym językiem. Taka niejednoznaczność wynika z faktu, że wszystkie te języki literackie oparte zostały na tej samej lub bardzo podobnej (tutaj także istnieje spór) bazie dialektalnej.

Przykład języków południowosłowiańskich pokazuje bardziej dobitnie niż inne, że badacz żadnej spośród dyscyplin humanistycznych (nawet lingwista, który przez ostatnie kilkadziesiąt lat najbardziej konsekwentnie dążył do ścisłego opisu) nie posiada obiektywnych kryteriów, według których można by było ustalić „prawdziwą” liczbę języków południowosłowiańskich, a więc także – wszystkich języków słowiańskich. Powiedzmy jednak wyraźnie: nie dzieje się tak dlatego, że nie jesteśmy w stanie prawidłowo odczytać rzeczywistości, czyli ustalić prawdziwej liczby tych języków, ale dlatego, że liczba języków zależy od kryteriów, jakie przy ich wyliczaniu przyjmujemy. Innymi słowy, nasza liczba będzie zależała od naszej kulturowo i ideologicznie zdeterminowanej „wiedzy” na temat tego, co uznajemy za język, co zaś nie. Owe kulturowo-ideologiczne czynniki wynikać będą z kolei z naszej interpretacji świata pozajęzykowego, która wiąże się najczęściej z potrzebą lojalności wobec naszych uniwersów kulturowych.

Wróćmy jednak do języków. W ustalaniu ich liczby badacze stosują rozmaite kryteria, które, z grubsza mówiąc, można podzielić na dwa polemiczne wobec siebie

³¹ M. Bachtin, *Problemy literatury i estetyki*, przeł. W. Grajewski, Warszawa 1982, s. 123.

modele. Obie grupy lingwistów zgadzają się – a dodajmy, że jest to ogólnie przyjęty w lingwistyce i socjologii języka postulat – że ustalenie podmiotowości języka możliwe jest przy zestawieniu go z dialektem. Mówiąc bardziej potocznie: język istnieje, o ile istnieje dialekt; bez dialektów nie ma języków.

Pierwsza grupa, głównie zwolennicy lingwistyki kodu, uznaje (raczej uznawała, gdyż w tym momencie to stanowisko anachroniczne), że różnica między językiem a dialektem tkwi we wzajemnym zrozumieniu użytkowników, co oznacza, iż podmiotowość języka da się wyznaczyć tylko wtedy, gdy można dowieść jego „inności” wobec pozostałych (już istniejących) języków.

Druga grupa, a jej postulaty są dzisiaj bardziej rozpowszechnione, przekonuje, że różnica między językiem a dialektem polega na tym, że język to dialekt, który jest wyposażony w *marynarkę i armię*. Taka figura metaforyczna, mówiąc zupełnie trywialnie, zwraca uwagę na fakt, że powstanie języka – a zatem także jego kodyfikacja – możliwe jest tylko wówczas, gdy jakaś wspólnota, a konkretniej jej elita, świadomie chce posiadać swój język i ma do tego odpowiednie narzędzia. W taki sposób, wraz z kształtowaniem się uniwersów kulturowych i, najczęściej w dalszej kolejności, instytucji państwowych, powstały języki literackie w nowoczesnej Europie. Języki i narody powstające później, a konkretniej elity tych narodów musiały się zmierzyć z niechęcią kultur już istniejących, które najczęściej broniły własnych podmiotowości i negowały powoływanie do życia nowych kultur. Ich przedstawiciele sprzeciwiali się na przykład próbom unarodowienia języka amerykańskiego, austriackiego czy norweskiego, dowodząc wyższości języka angielskiego, niemieckiego i duńskiego na podstawie pierwszeństwa ich pojawienia się (jak wiadomo, niektóre w końcu uznano, w przypadku innych – przynajmniej na razie – prób takich zaprzestano). Doskonałym przykładem ilustrującym ów spór jest lingwistyka serbska, która w znakomitej większości do dzisiaj nie uznaje istnienia języka chorwackiego, bośniackiego czy czarnogórskiego. Wynika to z faktu, że serbska myśl narodowa symbol języka uznaje za priorytetowy w swojej narracji, a także – jeśli dobrze to odczytuję – za symbol posesywnego stosunku wobec graniczących z nią kultur, zwłaszcza bośniacko-hercegowińskiej i czarnogórskiej. Stąd akt nominacji nowego języka – czyli powołania do życia nowego bytu, pociągający za sobą zawsze jakąś separację lub kontestację rzeczywistości zastanej – jest traktowany jako wrogi.

Rozumienie relacji dialekt – język według kryteriów walki społeczno-politycznej wymaga jeszcze pewnego uzupełnienia, które dotąd – o ile mi wiadomo – nie zostało jeszcze teoretycznie opisane. Wydaje mi się, że ustanowienie różnicy między dialektem a językiem można uznać za świadomy akt wartościujący, wynikający z zastosowania określonej nazwy, w tym wypadku rzeczownika „język”. Proces zmiany nazwy, czyli zamiany „dialektu” na „język”, moglibyśmy określić mianem przejścia z jednej (gorszej) domeny aksjologicznej w drugą (lepszą) lub, bardziej potocznie, nadaniem „lepszego imienia”. Taka binarna konstrukcja petryfikuje nasze wyobrażenia o „gorszym” dialekcie i „lepszym” języku, choć przecież w sensie lingwistycznym oba te desygnaty moglibyśmy określić zarówno mianem dialektów, jak i języków. Istota tych wyobrażeń tkwi jednak w tym, aby „język” konfrontować z „dialektem”, aby podkreślać odmiennność obu desygnatów i nasz stosunek do nich³².

³² Więcej na ten temat: M. Czerwiński, *Estetyka narodowa i jej wrogowie – czyli o językach literackich i polityce językowej w tak zwanej ponowoczesności*, „Socjolingwistyka”, 21, Kraków 2007, s. 7–22.

Wielu uznanych badaczy podejmowało próbę systematyzacji tej problematyki. W duchu współczesnej krytyki epistemologii pozytywistycznych wypowiadał się na ten temat obszernie na przykład Pierre Bourdieu, który bodaj jako pierwszy zauważył, że kluczową rolę w aksjologizacji języka pełni władza, a ściślej: „kapitał symboliczny” określonych elit³³. Takie ujęcie, zgoła słuszne, uzasadniał opierając się na francuskiej tradycji, w której wpływ na kształtowanie się języka literackiego Francuzów miało centrum polityczne i jego dialekt – dialekt Paryża. Wielu badaczy przyjęło taki aksjomat za uniwersalny, zapominając, że Bourdieu nie tylko stosował logikę kultury Zachodu, wraz z całym jej totalizującym charakterem, lecz także popierał ją przykładami francuskimi. Konfrontując tę tezę z kulturami południowosłowiańskimi, od razu zauważymy, że mechaniczne przenoszenie owej teorii na te kultury ma swoje uzasadnienie, ale tylko na niektórych płaszczyznach. Otóż centrum polityczne dziewiętnastowiecznej Chorwacji (które według tego modelu powinno być źródłem języka literackiego) – jej dzisiejsza stolica Zagrzeb – nie dało Chorwatom ich języka narodowego (mimo iż funkcję literacką w przeszłości pełniło), co więcej: używany tu dialekt – z punktu widzenia języka literackiego – nie jest niczym innym, jak gwarą. W kulturze serbskiej z kolei to język ludowy stał się podstawą kodu literackiego i ustabilizował w kulturze serbskiej bardzo silną zależność między tym, co ludowe, a tym, co narodowe (wnikliwi badacze południowosłowiańskich kultur doskonale rozróżniają funkcjonowanie słów „narod” i „nacija” u różnych narodów ze wszystkimi ich symbolicznymi asocjacjami). Aktualnie kodyfikowany język czarnogórski w jednym ze swoich wariantów uchodzi wśród Serbów za gwarę prowincji. Dalej, język bośniackich Muzułmanów (Boszniaków), zwany bośniackim, nie jest językiem mieszkańców Bośni i Hercegowiny, lecz ma służyć wszystkim Muzułmanom w byłej Jugosławii³⁴. Dodajmy także, że standardowy język Chorwatów i Serbów wywodzi się ze wschodniej Hercegowiny, a więc z miejsca znajdującego się poza politycznym terytorium obu tych narodów, w gruncie rzeczy nigdy niebędącym przez dłuższy czas częścią któregośkolwiek państwa „narodowego”.

Przejdźmy teraz do kwestii zupełnie kluczowej. Rozmaite, czasem zupełnie się wykluczające interpretacje w refleksji nad językami (nie tylko u Słowian bałkańskich), wynikają z zastosowania wobec nich mechanizmu absolutyzacji języka jako elementu spójności kulturowej, możliwego dzięki odpowiednio skonstruowanym dyskursom, całym narracjom o języku. Nowoczesna nauka niechętnie zadawała sobie pytania o różnicę między dialektem a językiem, sprowadzając tę dyskusję do truizmów związanych z naturalnym rozwojem narodu, co doprowadziło do absolutyzacji języka jako bytu naturalnego i jako symbolu samorodnej tożsamości grupowej.

We wczesnej fazie rozwoju dyscypliny zajmującej się językami literackimi i polityką językową mało który z badaczy zadawał sobie pytania o istotę tego (wartościującego) aktu nazywania; mało kto próbował rekonstruować meandry tego jakże długotrwałego

³³ P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, przeł. G. Raymond, M. Adamson, Cambridge 2001 [1991].

³⁴ Sytuacja bośniacko-hercegowińska jest znacznie bardziej skomplikowana, ponieważ termin „język bośniacki” u różnych autorów posiada różne desygnaty (np. język bośniackich Muzułmanów, język mieszkańców Bośni i Hercegowiny, język serbsko-chorwacki i inne).

i wieloaspektowego procesu „stawania się” języka w akcie nominacji, jego „obrastania” w stereotypy (a więc w konceptualizację i aksjologię), jego epistemologicznego wylaniania się w refleksji humanistycznej, jego walki o wpływy (kodyfikacja wynikała bowiem z konfliktów i hierarchii grup społecznych).

Tymczasem „stawanie się” języka to proces wyraźnie sfabularyzowany, podobnie jak w przypadku każdego pisarstwa historycznego. Wynika to zapewne z przekonania, że fabuła najlepiej nadaje istniejącym wydarzeniom walor ogólnego i spójnego znaczenia; że „odślania” obiektywną rzeczywistość, która rzekomo istniała w świecie pozajęzykowym immanentnie i od początku, zawsze i samoistnie; fabuła „tylko” ją odkrywa, pokazuje w całej monumentalnej totalności. Można także przypuszczać, iż narracyjny charakter opisu rzeczywistości sugeruje obiektywizm i powagę, które są nieodzowne w propagowaniu ocen moralnych, a także – jak sugeruje Hayden White – wynikają z potrzeby impozycji sensu autorytetu³⁵, także władzy (co sugeruje wspólny źródłosłów tego leksemu w języku angielskim i francuskim: ang. „authority”. fr. „autorité”) jako punktu odniesienia w ustanawianiu porządku społecznego. Narracja zatem ustanawia pewien podmiot, główny temat, któremu podporządkowane jest opowiadanie. Język pełni zazwyczaj (co szczególnie widać w analizowanych kulturach) rolę podporządkowaną, powiedzielibyśmy przedmiotową wobec podmiotowości zabsolutyzowanego kolektywu, to jest narodu. To naród i jego dobro wyznaczają dzieje języka: język jest towarzyszem życia narodu, jego cieniem; upersonifikowanym i zsakralizowanym bytem, ujednoliconym w homogeniczną figurę dyskursywno-retoryczną.

Język w niektórych narracjach narodowych, zwłaszcza zaś w omawianych tu narracjach południowosłowiańskich, staje się jednak jednym z głównych wątków, nawet – powiedzielibyśmy – jednym z pierwszoplanowych bohaterów. W kulturze chorwackiej na przykład język posiada cechy ludzkie (użyta metafora pojęciowa: „język to człowiek”), a nawet boskie (metafora: „język to bóstwo”), o czym świadczy cały repertuar językowy i frazeologiczny używany przy okazji jego opisu: *narodził się, rozwija się, żyje swoim życiem, wyzwolił się, został pokonany, został napadnięty, Turcy napadli na język, pokonał (zwyciężył), zmartwychwstał*, i wiele innych. Koniecznym elementem jest tutaj konsekwentne używanie zaimka zwrotnego, co wzmacnia jego ludzki charakter i podmiotowość, a więc także – samoistość.

Język staje się również przedmiotem oceny estetycznej, która – co oczywiste – jest także oceną aksjologiczną: *dobry, piękny, czysty*; przeciwstawiany, choć często implicytnie, następującym epitetom: *zły, brzydki, brudny*. Czystość zatem pełni funkcję kluczową i, co łatwo zauważyć, umożliwia aprioryczne decyzje o eliminacji niektórych „obcych” elementów językowych. Jednakże ustalenie zasięgu puryfikacji i wybór elementów do eliminacji pozostaje zależny od perspektywy kulturowej. Dla bośniackich bowiem Muzułmanów – Boszniaków – czystość języka rozumiana jest przez pryzmat pożyczek orientalnych, dla Chorwatów – słów typowych dla chorwackiej tradycji literackiej (zwłaszcza sprzed końca wieku XIX), dla Serbów – słów ludowych (choć etnograficzny puryzm serbski wyraźnie osłabł), dla Czarnogórców – dialektyzmów odróżniających ich język od serbskiego.

W chorwackiej filologii, zarówno językoznawczej, jak i literaturoznawczej (mariaż obu dyscyplin w tej kwestii jest również dość egzotyczny z punktu widzenia poloni-

³⁵ H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, tłumacze różni, Kraków 2000.

styki), znane i dobrze już udokumentowane procesy kodyfikacji języka chorwackiego legitymizowane były także potrzebą lepszego rozumienia się Chorwatów. Twierdzono na przykład, że zmiany w słownictwie umożliwią Chorwatom lepsze porozumienie, ale w rezultacie wiele wprowadzonych innowacji tylko utrudniło komunikację.

W Serbii z kolei niemal powszechnie akceptowana jest teza, że Chorwaci (teraz także emancypujący swoją kulturę Bośniacy i Czarnogórcy), używając podstępów, ukradli Serbom ich język. Dyskurs na ten temat jest wyraźnie zrytualizowany i rzadko się zdarza, aby jakikolwiek autor używał innego ujęcia narracyjnego. Marginalnie pojawiały się, zwłaszcza podczas ostatniej wojny, koncepcje ekstremalnie organiczne, sytuujące język w sferze nieogarnionej, niemal boskiej transcendencji. Najbardziej wyraźny tego przykład to reportaż jednego z serbskich dziennikarzy, który w dźwiękach wydawanych przez nowo narodzone dziecko usłyszał serbskie słowa i metrum serbskiego ludowego dziesięciozgłoskowca. Był to dowód – jak twierdził – na naturalną ciągłość serbskiej mowy.

Często spotykanym argumentem – stosowanym najczęściej przez autorów bez specjalistycznego wykształcenia – jest wiek języka. Otóż we wszystkich omawianych kulturach powraca idea najstarszego języka w Europie, który także – przez autorów o skrajnych, rzecz jasna, poglądach – bywał uznawany za prajęzyk innych języków europejskich, nie tylko słowiańskich, lecz także na przykład łaciny. Kategoria długo-wieczności i dojrzałości ma zatem charakter wyraźnie wartościujący: im język starszy, tym lepszy. Można przypuszczać, że taka strategia narracyjna wynika z potrzeby obrony podmiotowości, zaś jej istota wyraźnie nawiązuje do ludowej matrycy, w której idea starszeństwa ma charakter autorytarny.

To, co łączy wszystkie kultury postjugosłowiańskie, to niespotykana u nas gloryfikacja kodyfikatorów języka, przedstawianych jako zasłużonych dla dobra ojczyzny i sytuowanych w gronie honorowych członków panteonu bohaterów narodowych. Obok odważnych wojowników, niewahających się użyć siły przeciwko wrogom narodu, obok fikcyjnych postaci literackich, obok władców i możnowładców, istotne miejsce zajmują w jego obrębie lingwiści. Narracje o nich przypominają opowieści o bohaterach kulturowych, zaś fabuły posiadają stabilny początek, środek i (szczęśliwy) koniec, czasem antycypowany.

Od początku swojej inkarnacji i swoich dziejów bohaterowie-lingwiści zauważają nieszczęście języka rodzimego i nie godzą się na niesprawiedliwe traktowanie swojego narodu. Ich walka, co zrozumiałe, przechodzi przez różne fazy, ale zawsze pozostają wierni idei niezależnego języka (bośniackiego, chorwackiego, czarnogórskiego, serbskiego). Swoje dzieje kończą zazwyczaj jako moralni zwycięzcy, którzy mimo iż celu nie osiągnęli, to odchodzą z tego świata z poczuciem dobrze spełnionego obowiązku: utorowali bowiem drogę do ostatecznego zwycięstwa następnym generacjom. Warto zauważyć, że ta ostateczna wygrana jest wyraźnie wpisana w strukturę owych narracji, ponieważ nawet najtrudniejsze momenty walki, świadomie przez autorów potęgowane, nawet na chwilę nie zakładają przegranej.

W narracjach pojawiają się, co oczywiste, także antybohaterowie, którzy – zgodnie z czarno-białą logiką – są przedstawiani jako zdrajcy, próbujący od wewnątrz rozbić jedność narodu i uniemożliwić mu osiągnięcie swej pełnej dojrzałości, czyli uniezależnienia własnego języka i uzyskania autonomii politycznej. Zdrajcami są najczęściej ci lingwiści i literaci, którzy ulegli propagandzie wroga, stając się jego poplecznikami.

Przytoczone powyżej przykłady tylko wybiórczo wskazują na pewne niespotykane w innych kulturach zachowania i rytuały społeczne, którym towarzyszy (i które współtworzy!) wiele rozmaitych języków symbolicznych oraz figur tradycji. Tworzą one swoiste *imaginarium* społeczne, przestrzeń semiotyczną, której fundamentalne i nieredukowalne centra semantyczne nie mogą się stawać podstawą interpretacji opartej na analogii do naszego *imaginarium* lub – co gorsza – do *imaginarium* będącego rezultatem działania języków symbolicznych w kulturach zachodnich; języki zachodniej humanistyki nie są wszak językami neutralnymi, lecz co najwyżej językami doskonale znaturalizowanymi.

Na podstawie powyższych uwag można wysunąć kilka zwięzłych postulatów, które sprowadzimy do następującego motta: językoznawstwo potrzebuje zwrotu kulturowego, kulturoznawstwo potrzebuje zwrotu językowego. Uzasadnijmy tę postawę.

Badania języka literackiego nie powinny się wyczerpywać na płaszczyźnie badań jego struktury i statusu w społeczeństwie, ale powinny analizować dyskurs o nim (rzecz jasna, język to tylko jeden z możliwych bytów, więc podobne badania dyskursu mogą być prowadzone wobec innych elementów przestrzeni pozajęzykowej, na przykład konstrukcji narodu, grupy społecznej, konkretnej ideologii i innych). Powinny dotyczyć refleksji nad naturalizacją takiego a nie innego sposobu ujmowania rzeczywistości, sposobu konstrukcji samego symbolu języka oraz procesu jego stabilizacji i petryfikacji. Potrzebna jest refleksja nad środkami językowo-retorycznymi używanymi w narracjach, nad perswazją oraz narzędziami homogenizującymi wspólnotę dyskursu i odrzucającymi różnojęzykowość (heterogłosję w ujęciu Bachtinowskim).

Dla lingwisty przyjęcie takiego modelu badań (nie chodzi tu bowiem o narzucanie go całej lingwistyce) wiąże się z odejściem od kilku aksjomatów lingwistyki kodu i zbliżeniem jego badań do antropologii albo/i powrotem do semiotyki (przypomnijmy, gwoździ ścisłości, że obie dyscypliny powstały przy niemalym udziale językoznawstwa strukturalistycznego). W takim ujęciu nieodzowne wydaje się poświęcenie większej uwagi badaniom kontekstowym i intertekstualnym, a nawet intersemiotycznym, gdyż to właśnie transmisja idei, a także jej konkretne kodowanie w dyskursach, tworzą nasze wyobrażenia o świecie i projektują go zarazem. Dzięki temu właśnie możemy mówić o „mediatyzacji językowo-semiotycznej rzeczywistości kulturowej” oraz uznawać ją za „nieusuwalny wymiar ludzkiej samowiedzy i doświadczania świata”³⁶. Takie ujęcie otwiera przestrzeń badawczą na proces kształtowania się wiedzy o tekstach na podstawie interpretacji innych tekstów oraz budowanie „wspólnoty interpretacji” (termin Stanleya Fisha) czy uzależnienie produkowanych tekstów od tekstów już kiedyś wyprodukowanych („wypowiadanego” od „już wypowiedzianego”), użyjmy tu analogii do Gombrowicza: tekstów zapładniających i zapładnianych. To wszystko przecież „upośrednia” człowieka w jego uniwersum kulturowym i w kontinuum językowym.

Kulturoznawcze badania wymagają zwrócenia szczególnej uwagi na rolę dyskursów i znaków w życiu konkretnej społeczności, odgrywają one bowiem ważną rolę w porządkowaniu świata oraz nadawaniu mu spójności (przypomnijmy: spójności

³⁶R. Nycz, *Poetyka intertekstualna: tradycje i perspektywy* [w:] M.P. Markowski, R. Nycz, *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, Kraków 2002, s. 155.

rozumianej i zdeterminowanej kulturowo). Chodzi zatem o głębszą refleksję nad istotą znaków, nietraktującą ich jako faktów mających odniesienie do konkretnych elementów rzeczywistości (desygnatów) i niepodlegających dyskusji (jak kiedyś w refleksji pozytywistycznej i oświeceniowej), ponieważ desygnaty są przez znaki powoływane do życia, a przy tym także – zniekształcane. Uleganie pozorowi obiektywizmu ich reprezentacji (czy często spotykanej analogii do własnej kultury) powoduje, że odkrywamy coraz to wymyślniejsze mechanizmy funkcjonowania języka (lub jego formy nazywamy nowymi słowami), ale nasz opis pozostaje tylko częściowy.

Konieczne wydaje się także zwrócenie uwagi na językowe mechanizmy tworzenia pozorów obiektywizmu (Barthes mówił o „walce z niewinnością przedmiotów”), na przykład w odniesieniu do tworzenia/projektowania spójnej wizji świata. Przecież to właśnie język, czyli konkretne dyskursy z wydarzeń pozornie niepowiązanych, czasem na wskroś chaotycznych tworzą spójne wizje świata (a także stabilizują aksjologiczne podstawy wspólnoty), logiczne i racjonalistyczne narracje o naszej historii, o losach naszej literatury (i jej kanonicznych, to jest skanonizowanych odczytaniach), o losach naszego języka. Wszystkie one przekonują nas do swej prawdziwości, a przecież jest to zawsze jakiś wybór podyktowany interesem grupy lub wartościami podzielanymi przez elity budujące taki kanon. Kultura powinna być zatem rozumiana jako podzielane przez określoną grupę praktyki semiotyczne, wyrażane najczęściej przez język, jako swoiste *imaginarium*, które ową kulturę ustanawia i określa.

Proponowana refleksja językowa oznacza odrzucenie skrajnie esencjalistycznego ujęcia kultury i uznanie języka – jako jednego z dostępnych systemów znaczących, to jest semiotycznych – za (współ?) konstruktora rzeczywistości społecznej. W takim ujęciu badania kulturoznawcze powinny być uzupełnione o refleksję nad dyskursywnymi konstrukcjami określonych idei, czyli produktami konkretnych dyskursów, konkretnych języków symbolicznych, konkretnych – mniej lub bardziej skodyfikowanych czy rytualizowanych – wzorów językowo-komunikacyjnych. Są one, mówiąc zupełnie ogólnie, regulowanymi przez określone schematy sposobami mówienia o świecie pozajęzykowym, którego elementy należy uznać zarówno za stworzone, jak i odnalezione, ponieważ każda impozycja sensu wynika z obserwacji rzeczywistości. Stąd ujęcie skrajnie antyesencjalistyczne wydaje się równie fałszywe, jak i skrajnie esencjalistyczne.

Kulturoznawca powinien znać języki symboliczne, których konstrukcja wyraża określony porządek społeczny, określoną wizję świata – wspólne dla grupy *imaginarium*. Dzięki temu (być może) uniknie niewinnego, ale jakże często spotykanego przenoszenia schematów poznawczych z kultur dominujących (zachodnich) do interpretacji kultur peryferyjnych. Przyjmowanie takich pozytywistycznych aksjomatów prowadzi niejednokrotnie do wniosków z pozoru właściwych, ale w istocie zafałszowanych, wynikających bowiem z aksjologii podmiotu interpretującego. Dzięki takiemu ujęciu nie tylko pełniej opiszemy kulturę obcą, ale na chwilę oddamy głos jej językowi, który jest mniej słyszalny, co nie oznacza, że mniej wartościowy.

Maciej Czerwiński